
EL PODER:

CUATRO

CONFERENCIAS

Michel Foucault

15 



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD AZCAPOTZALCO





**EL PODER:
CUATRO
CONFERENCIAS**

Traducción: *Antonio Marquet*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Dr. Óscar M. González Cuevas

Secretario General

Ing. Alfredo Rosas Arceo

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Rector

Mtro. Carlos Pallán Figueroa

Secretario

Arq. Manuel Sánchez de Carmona

Coordinadora de Extensión Universitaria

Lic. Laura Salinas Beristáin

Jefa de la Sección de Producción Editorial

Gabriela Becerra Enríquez

Libros del Laberinto reúne textos
literarios y testimoniales

Primera edición, 1989

© de la presente traducción Antonio Marquet

ISBN 968-840-633-3

Revisión y cuidado de la edición:

Sección de Producción Editorial

Producción: *Ocelote*

Diseño de la colección: *Roberto Cano*

Libros del Laberinto

Coordinación de Extensión Universitaria

Unidad Azcapotzalco

Universidad Autónoma Metropolitana

Av. San Pablo 180, Azcapotzalco 02200 D.F.

Impreso y hecho en México

EL PODER:

CUATRO

CONFERENCIAS

Michel Foucault



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD AZCAPOTZALCO

2894660



NOTA PRELIMINAR

EL PRESENTE LIBRO está compuesto por dos series de conferencias que el filósofo francés, nacido en Poitiers el 15 de octubre de 1926 y muerto en París en junio de 1984, dictara en Estados Unidos.

Las dos primeras aparecieron con el título de “Dos ensayos sobre el sujeto y el poder” en el libro de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow *Michel Foucault: un parcours philosophique. Audelà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*¹ (Gallimard, París, 1984).

En cuanto a los textos en torno a la razón de Estado, son traducción de las conferencias que Michel Foucault pronunciara el 10 y el 16 de octubre de 1979 en la Universidad de Stanford. La versión francesa de estas reflexiones fue publicada póstumamente en un número de homenaje que le dedicara al pensador francés la revista *Le Débat* (núm. 41, sept.-nov. de 1986).

¹ El título original del libro es *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics with an Afterword by Michel Foucault*, The University of Chicago Press, 1982. [N. del T.]

¿POR QUÉ ESTUDIAR EL PODER?

I. LA CUESTIÓN DEL SUJETO

LAS IDEAS QUE ME GUSTARÍA EXPONER ahora no pretenden pasar por una teoría o una metodología.

Primero quisiera señalar cuál ha sido el objetivo de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos del poder, ni poner las bases de tal análisis. He intentado hacer una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano que se han dado en nuestra cultura; desde esta perspectiva he abordado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

Primero están los diferentes modos de investigación que tratan de acceder al estatus de ciencia; pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto parlante en gramática general, en filología y en lingüística. O bien, siempre en este primer modo, en la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en economía y en el análisis de las riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, en la objetivación por el sólo hecho de estar vivos en historia natural o en biología.

En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaría las "prácticas dividentes". El sujeto se encuentra ya sea escindido en su interior, ya escindido de los otros. Este proceso lo convierte en un objeto. La división entre el loco y el hombre cuerdo, el enfermo y el individuo de buena salud, el criminal y el "muchacho amable", ilustra esta tendencia.

Por último, he intentado estudiar —éste es mi trabajo en curso— la manera en que un ser humano se transforma en sujeto; he orientado mis investigaciones hacia la sexuali-

XX

dad, por ejemplo —la manera en que el hombre aprendió a reconocerse como sujeto de una “sexualidad”.

No es por tanto el poder sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis investigaciones.

Es cierto que he tenido que interesarme de cerca en la cuestión del poder. Rápidamente me pareció que si el sujeto humano está atrapado en relaciones de producción y relaciones de sentido, igualmente se encuentra atrapado en relaciones de poder de una gran complejidad. Ahora bien, nosotros contamos, gracias a la historia y a la teoría económicas, con instrumentos adecuados para estudiar las relaciones de producción; asimismo, la lingüística y la semiótica ofrecen instrumentos para el estudio de las relaciones de sentido. Pero en lo que respecta a las relaciones de poder, no existe ningún instrumento definido, recurrimos a maneras de pensar el poder que se basan ya sea en modelos jurídicos (¿qué es lo que legitima el poder?), ya en modelos institucionales (¿qué es el Estado?).

Por lo tanto, era necesario ampliar las dimensiones de una definición del poder si se quería utilizar esta definición para estudiar la objetivación del sujeto.

¿Necesitamos una teoría del poder? Puesto que toda teoría supone una objetivación previa, ninguna puede servir de base al trabajo de análisis. Pero no puede realizarse el trabajo de análisis sin una conceptualización de los problemas tratados. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico, una verificación constante:

Ante todo es preciso asegurarse de lo que llamaré las “necesidades conceptuales”. Con esta expresión quiero señalar que la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el único criterio de validez de una conceptualización. Debemos conocer las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de conceptualización. Debemos tener conciencia histórica de la situación en la que vivimos.

En segundo lugar, debemos asegurarnos del tipo de realidad que debemos confrontar.

tración para reconocer la existencia de estas relaciones. Pero el problema consiste entonces en saber qué hacer con un hecho tan evidente.

¿Vamos a hacer el “juicio” a la razón? En mi opinión, no hay nada más estéril. En primer lugar, porque en este terreno no existe ni culpa ni inocencia. En segundo lugar, porque es absurdo invocar la “razón” como la entidad contraria de la no-razón. Y, finalmente, porque un proceso semejante sería una trampa que nos obligaría a adoptar el papel arbitrario y tedioso del racionalista o del irracionalista.

¿Vamos a analizar este tipo de racionalismo que al parecer es específico de nuestra cultura moderna y que encuentra su punto de anclaje en la *Aufklärung*? Éste fue el acercamiento de algunos miembros de la escuela de Frankfurt. Mi propósito no es emprender una discusión sobre sus obras —que son muy importantes y de gran valor—, sino proponer otra manera de analizar las relaciones entre la racionalización y el poder.

Sin lugar a dudas es más prudente no abordar globalmente la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino más bien analizar ese proceso en diversos terrenos —cada uno de ellos tiene sus raíces en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etcétera.

Pienso que el término “racionalización” es peligroso. Lo que hay que hacer es analizar racionalidades específicas más que invocar incesantemente los progresos de la racionalización en general.²

A pesar de que la *Aufklärung* fue una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, creo que es preciso remontarnos a procesos más alejados si se quiere comprender a través de qué mecanismos nos convertimos en prisioneros de nuestra propia historia.

² Estos mismos conceptos fueron utilizados por Foucault en la introducción a la conferencia en que investiga la naturaleza del poder. Cf. *infra*. [N. del T.]

Quisiera sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, que tenga una relación más directa con nuestra situación presente, y que implique más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esa resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver en dónde se inscriben éstas, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través de la confrontación de las estrategias.

Por ejemplo, quizás sería necesario analizar lo que pasa en el terreno de la alienación para comprender lo que la sociedad entiende por "ser sensato". Y, asimismo, investigar lo que ocurre en el terreno de la ilegalidad para comprender lo que queremos decir cuando hablamos de legalidad. Por otro lado, para comprender en qué consisten las relaciones de poder, quizá fuera preciso analizar las formas de resistencia y los esfuerzos desplegados para tratar de disociar estas relaciones.

Como punto de partida propondré una serie de oposiciones que se han desarrollado en estos últimos años: la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres; de los padres sobre sus hijos; de la psiquiatría sobre los enfermos mentales; de la medicina sobre la población; de la administración sobre la manera en que vive la gente.

No basta con decir que estas oposiciones son luchas contra la autoridad; hay que tratar de definir con mayor precisión qué tienen en común.

1. Son luchas "transversales"; con ello quiero decir que no se circunscriben a un país particular. Es cierto que algunos países favorecen su desarrollo, facilitan su difusión, pero no están restringidas a un tipo particular de gobierno político o económico.

2. El objetivo de estas luchas son los efectos, como tales, del poder. Por ejemplo, no se le reprocha a la profesión médica ser una empresa con objetivo lucrativo, sino que sin control ejerza un poder sobre los cuerpos, la salud de los individuos, su vida y su muerte.

3. Son luchas "inmediatas", y esto por dos razones. Primero porque la gente critica la instancia del poder que le es más próxima, las que ejercen su acción sobre los individuos. No busca al "enemigo número uno" sino al enemigo inmediato. En segundo lugar, no creen que la solución a su problema pueda residir en un futuro incierto (es decir, en una promesa de liberación, de revolución, en el fin del conflicto de clases). En relación con una escala teórica de explicación o con el orden revolucionario que polariza el historiador, se trata de luchas anárquicas.

Pero éstas no son sus características más originales. Su especificidad se define de la siguiente manera:

4. Son luchas que ponen en tela de juicio el estatus del individuo: por un lado, afirman el derecho a la diferencia y subrayan todo aquello que puede hacer a los individuos verdaderamente individuales. Por otra parte, atacan todo lo que puede aislar al individuo, separarlo de los otros, escindir la vida comunitaria, obligar al individuo a replegarse sobre sí y ligarlo a su propia identidad.

Estas luchas no están exactamente en favor o en contra del individuo, pero se oponen a lo que se podría llamar el "gobierno por individualización".

5. Estas luchas oponen una resistencia a los efectos del poder que están ligados al saber, a la competencia y a la calificación. Luchan contra los privilegios del saber. Pero también se oponen al misterio, a la deformación y a todo lo que puede ser mistificador en las representaciones que se impone a la gente.

No hay nada "cientista" en todo ello (es decir, ninguna creencia dogmática en el valor del saber científico), pero tampoco hay rechazo escéptico y relativista de cualquier verdad comprobada. Lo que se pone en tela de juicio es la

manera en la que el saber circula y funciona, sus relaciones con el poder. En una palabra, el régimen del saber.

6. Por último, todas las luchas actuales giran en torno de la misma cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo a estas abstracciones, un rechazo a la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo a la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad.

En resumen, el principal objetivo de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder o grupo o clase o élite, sino atacar una técnica particular, una forma de poder.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los liga a su identidad, les impone una ley de verdad que se ven obligados a reconocer y que los otros tienen que reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. El término "sujeto" tiene dos acepciones: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia; sujeto ligado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. En los dos casos, este término sugiere una forma de poder que subyuga y somete.

Se puede decir, de manera general, que existen tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnicas, sociales y religiosas); las que denuncian las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce; y las que combaten todo lo que liga al individuo consigo mismo y asegura de esta forma su sumisión con los demás (luchas contra el sometimiento, contra las diversas formas de subjetividad y de sumisión).

La historia prodiga ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, ya se produzcan de manera aislada o conjunta. Pero incluso cuando éstas luchas se entremezclan, casi siempre predomina alguna. En las sociedades feudales, por ejemplo, prevalecen las luchas contra las formas de dominación étnica, aun cuando la explotación económica hubie-

XX

ra podido constituir un factor de rebelión muy importante.

Fue en el siglo XIX cuando la lucha contra la explotación pasó a primer plano.

Actualmente prevalece la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad—, incluso si las luchas contra la dominación y la explotación no han desaparecido, por el contrario.

Tengo la impresión de que no es la primera vez que nuestra sociedad se ve confrontada a este tipo de lucha. Todos esos movimientos que tuvieron lugar en el siglo XV y XVI, que encontraron su expresión y su justificación en la Reforma, deben ser comprendidos como los índices de una crisis mayor que afectó la experiencia occidental de la subjetividad y de una rebelión contra el tipo de poder religioso y moral que había dado forma, durante la Edad Media, a esa subjetividad. La necesidad que se experimentaba de participar directamente en la vida espiritual, en la labor de la salvación, en la verdad del Gran Libro, pone de manifiesto una lucha por una nueva subjetividad.

Sé qué objeciones pueden hacerse. Se puede decir que todos los tipos de sujeción no son más que fenómenos derivados, consecuencias de otros procesos económicos y sociales: las fuerzas de producción, los conflictos de clases y las estructuras ideológicas determinan el tipo de subjetividad al que se recurre.

Es evidente que no se puede estudiar los mecanismos de sujeción sin tener en cuenta sus relaciones con los mecanismos de explotación y de dominación. Pero estos mecanismos de sumisión no constituyen simplemente la “terminal” de otros mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con otras formas.

Este tipo de lucha tiende a prevalecer en nuestra sociedad debido a una nueva forma de poder político que se desarrolló desde el siglo XVI. Esta nueva estructura política es, como todo mundo sabe, el Estado. Pero, por lo general, el Estado es percibido como un tipo de poder político que ignora a los individuos, y que sólo se ocupa de los intereses

de la comunidad o, debería decir, de una clase o de un grupo de ciudadanos escogidos.

Es totalmente cierto. Sin embargo, me gustaría subrayar el hecho de que el poder del Estado —y ésta es una de las causas de su fuerza— es una forma de poder a la vez globalizante y totalizadora. En la historia de las sociedades humanas, creo que nunca se ha encontrado, dentro de las mismas estructuras políticas, una combinación tan compleja de técnicas de individualización y de procesamiento totalizadores, ni siquiera en la antigua sociedad china.

Esto se debe al hecho de que el Estado occidental moderno integró, con una nueva forma política, una antigua técnica de poder que había surgido en las instituciones cristianas. Llamaremos a esta técnica de poder, el poder pastoral.

Y para comenzar, algunas palabras sobre este poder pastoral.

Con frecuencia se ha afirmado que el cristianismo creó un código de ética fundamentalmente diferente del código que prevalecía en el mundo antiguo. Pero en general se insiste menos en el hecho de que el cristianismo propuso y difundió en todo el mundo antiguo nuevas relaciones de poder.

El cristianismo es la única religión que se organizó como Iglesia. Y en tanto que Iglesia, el cristianismo postula como teoría que ciertos individuos son aptos, debido a su calidad religiosa, para que sirvan a otros, no como príncipes, magistrados, profetas, adivinos, benefactores o educadores, sino como pastores. Esta palabra designa una forma de poder muy particular.

1. Es una forma de poder cuyo objetivo final es lograr la salvación de los individuos en el otro mundo.

2. El poder pastoral no es simplemente una forma de poder que ordena; también debe estar listo para sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En esto se distingue del poder soberano que exige un sacrificio por parte de sus vasallos para salvar el trono.

3. Es una forma de poder que no sólo se preocupa del conjunto de la comunidad, sino de cada individuo en particular, durante toda su vida.

4. Por último, no puede ejercerse esta forma de poder sin conocer lo que pasa por la cabeza de la gente, sin forzarla a revelar sus más íntimos secretos. Implica un conocimiento de la conciencia y una aptitud para dirigirla.

Esta forma de poder está orientada hacia la salvación (por oposición con el poder político). Es oblativa (por oposición al principio de soberanía) e individualizante (por oposición con el poder jurídico). Es coextensiva a la vida y a su prolongación; está ligada a una producción de la verdad —la verdad del mismo individuo.

Pero, me dirán ustedes, todo eso pertenece a la historia; la forma pastoral, si no desapareció, por lo menos perdió lo esencial de lo que la hacía eficaz.

Es verdad, pero pienso que hay que distinguir dos aspectos del poder pastoral: la institucionalización eclesiástica que desapareció, o por lo menos perdió su fuerza desde el siglo XVIII, y la función de esta institucionalización que se propagó y desarrolló fuera de la institución eclesiástica.

Hacia el siglo XVIII se produjo un fenómeno importante: una nueva distribución, una nueva organización de este tipo de poder individualizante.

No creo que se pueda considerar al “Estado moderno” como una entidad que se desarrolló haciendo caso omiso de los individuos, ignorando quiénes son e incluso su existencia, en la cual los individuos pueden ser integrados con una condición: que se asigne a esta individualidad una forma nueva y que se le someta a un conjunto de mecanismos específicos.

En un sentido, se puede ver en el Estado una matriz de la individualización o una nueva forma de poder pastoral.

Quisiera agregar algunas palabras a propósito de este nuevo poder pastoral.

1. En el curso de su evolución se observa un cambio de objetivo. Se pasa de la preocupación de guiar a la gente a la

salvación en el otro mundo a la idea de que es preciso asegurarla aquí abajo. Y en este contexto el término salvación³ adquiere muchas acepciones: quiere decir salud, bienestar (es decir, nivel de vida aceptable, recursos suficientes), seguridad, protección contra los accidentes. Algunos objetivos "terrestres" reemplazan los objetivos religiosos de la pastoral tradicional, y esto con mayor facilidad, en la medida en que esta última, por diversas razones, siempre se ha adjudicado algunos de estos objetivos de manera accesorio. Basta pensar en el papel de la medicina y en su función social que desde hace mucho tiempo tienen la Iglesia católica y la protestante.

2. Conjuntamente se ha producido un reforzamiento de la administración del poder pastoral. En ocasiones, el aparato del Estado ejerció esta forma de poder o, por lo menos, una institución pública como la policía. No olvidemos que la policía fue inventada en el siglo XVIII no sólo para vigilar y mantener el orden y la ley y para ayudar a los gobiernos a luchar contra sus enemigos, sino para asegurar el suministro de las ciudades, proteger la higiene y la salud, así como todos los criterios considerados como necesarios para el desarrollo del artesano y del comercio. En ocasiones el poder fue ejercido por empresas privadas, sociedades de asistencia, benefactores y, de manera general, por filántropos. Por otra parte, las instituciones antiguas, como por ejemplo la familia, fueron también movilizadas para llenar funciones pastorales. Por último, el poder fue ejercido por estructuras complejas como la medicina, que incluía a la vez a instituciones privadas (la venta de servicios sobre la base de la economía de mercado) y algunas instituciones públicas como los hospitales.

3. Por último, la multiplicación de los objetivos y de los agentes del poder pastoral permitió que el desarrollo del saber sobre el hombre se concentrara en torno a dos

³ En francés el término *salut* tiene los sentidos que señala el pensador francés. [N. del T.]

polos: uno globalizante y cuantitativo, concernía a la población; el otro, analítico, concernía al individuo.

Una de las consecuencias es que el poder pastoral, que durante siglos —de hecho durante más de un milenio— había estado relacionado a una institución religiosa muy particular, se difundió repentinamente a todo el cuerpo social; encontró apoyo en una multitud de instituciones. Y, en lugar de tener un poder pastoral y un poder político más o menos ligados uno a otro, más o menos rivales, se observó cómo se desarrolló una “táctica” individualizante característica de toda una serie de poderes múltiples: el de la familia, de la medicina, de la psiquiatría, de la educación, de los empleados, etcétera.

A fines del siglo XVIII, Kant publica en un diario alemán —el *Berliner Monatschrift*— un texto muy corto, que lleva el título de: “*Was heisst Aufklärung?*”⁴ Durante mucho tiempo este texto se ha considerado —y aún se le considera— como relativamente menor.

Pero no puedo dejar de encontrar este texto sorprendente e interesante a la vez, porque, por vez primera, un filósofo propone como tarea de la filosofía el analizar no solamente el sistema o los fundamentos metafísicos del saber científico, sino un acontecimiento histórico —un acontecimiento reciente, de actualidad.

Cuando Kant se pregunta, en 1784, “*Was heisst Aufklärung?*”, quiere decir: ¿Qué sucede en este momento? ¿Qué nos pasa? ¿Qué es este mundo, este periodo, este momento preciso en el que vivimos?

O, para decir las cosas de otra manera: ¿Quiénes somos? ¿Quiénes somos, en tanto que *Aufklärer*, en tanto que testigos de este Siglo de las Luces? Comparemos con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy? ¿Yo, en tanto que sujeto único, pero universal y no histórico? ¿Quién soy yo?, “yo”, pues Descartes es todo el mundo, en donde sea y en cualquier momento.

⁴ En alemán, “¿Qué significa Ilustración?” [N. del T.]

Pero la cuestión que plantea Kant es diferente: ¿Quiénes somos en este momento preciso de la historia? Esta cuestión analiza al mismo tiempo a nosotros y a nuestra situación presente.

Este aspecto de la filosofía adquirió paulatinamente importancia. Piénsese en Hegel, en Nietzsche. . .

El otro aspecto, el de la "filosofía universal", no ha desaparecido. Pero el análisis crítico del mundo en el que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica. Sin duda el problema filosófico más imprescindible es el de la época presente, lo que somos en este momento preciso.

Sin duda, el objetivo principal actualmente no es descubrir sino rechazar lo que somos. Debemos imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta "doble presión" política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno.

Se podrá decir, como conclusión, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea actualmente no es tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino liberarnos a *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que se relaciona con él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad, rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante muchos siglos.

II. ¿CÓMO SE EJERCE EL PODER?

PARA ALGUNOS, INTERROGARSE SOBRE EL "CÓMO" del poder consiste en limitarse a describir sus efectos sin ponerlos nunca en relación con una naturaleza ni con sus causas. Esto significa transformar este poder en una sustancia misteriosa a la que se cuidan de interrogar, seguramente por que prefieren no ponerla en tela de juicio. Suponen que en todo este engranaje existe un fatalismo del cual no se ofrece explicación alguna. Pero, ¿acaso su desconfianza no muestra que incluso ellos mismos suponen que el Poder es algo que existe con su origen, por un lado, su naturaleza, por el otro, y, por último, sus manifestaciones?

Si concedo, por mi parte, un privilegio provisional a la cuestión del "cómo", no es porque quiera eliminar la cuestión del qué y del por qué. Es tan sólo para plantearlas de otra manera; o mejor, para saber si es legítimo imaginar un "Poder" al cual se una un qué, un por qué, un cómo. Para expresarlo de manera tajante, se puede decir que iniciar el análisis por el "cómo" es introducir la sospecha de que el "Poder" no existe; en todo caso es preguntarse qué contenidos asignables puede uno descubrir cuando se usa este término majestuoso, globalizante y sustantificador; es sospechar que se deja escapar un conjunto de realidades demasiado complejas cuando uno se estanca indefinidamente ante la doble interrogante: ¿qué es el Poder? ¿De dónde viene el Poder? La pregunta tan llana y empírica "¿cómo es?" utilizada para explorar el terreno no tiene como función el obligar a aceptar de manera fraudulenta una "metafísica" o una "ontología" del poder; sino intentar hacer una investigación crítica en la temática del poder.

1. “¿Cómo?”, no en el sentido de “¿cómo se manifiesta?”, sino “¿cómo se ejerce?”, “¿qué sucede cuando unas personas ejercen su poder sobre otras?”

Primeramente es necesario diferenciar este “poder” de aquel que se ejerce sobre las cosas y que da la capacidad de modificarlas, de utilizarlas, de consumirlas, de destruirlas —un poder que remite a aptitudes directamente inscritas en el cuerpo o mediatizadas por instrumentos. En este caso se trata de “capacidad”. En cambio, lo que caracteriza al poder que nosotros analizamos es que pone en juego relaciones entre personas (o entre grupos). No hay que engañarse: si se habla del poder de las leyes, de las instituciones o de las ideologías, si se habla de estructuras o de mecanismos de poder, sólo es en la medida en que se supone que “alguien” ejerce un poder sobre otros. El término de “poder” designa relaciones entre “miembros asociados” (al decir esto no pienso en un sistema de juego; sino, simplemente, y permaneciendo por el momento en lo más general, en un conjunto de acciones que se inducen y que responden unas a otras).

También es necesario diferenciar las relaciones de poder de las relaciones de comunicación que transmiten una información a través de una lengua, de un sistema de signos o de cualquier otro medio simbólico. Comunicar siempre es, sin lugar a dudas, una determinada manera de actuar sobre el otro o los otros. Pero la producción y el poner en circulación elementos significantes puede tener también por objetivo, o como consecuencia, ciertos efectos de poder que no son simplemente un aspecto de los primeros. Las relaciones de poder tienen su especificidad, pasen o no por sistemas de comunicación.

Por lo tanto, no se debe confundir “relaciones de poder”, “relaciones de comunicación”, “capacidades objetivas”. Lo cual no quiere decir que se trata de tres terrenos separados; y que por un lado existe el terreno de las cosas, de la técnica dotada de un fin, del trabajo y de la transfor-



mación de la realidad; del otro, el terreno de los signos, de la comunicación, de la reciprocidad y de la fabricación del sentido; y, por último, el de la dominación de los medios de coerción, de la desigualdad y de la acción de los hombres sobre los hombres.⁵ Se trata de tres tipos de relación que, de hecho, están siempre imbricados, dándose un apoyo recíproco y sirviéndose de instrumentos mutuamente. El empleo de capacidades objetivas en sus formas más elementales implica relaciones de comunicación (ya sea que se trate de información previa o de trabajo compartido); también está ligado a relaciones de poder (ya sea que se trate de tareas obligatorias, de actitudes impuestas por una tradición o por un aprendizaje, de subdivisiones o de distribución más o menos obligatoria de trabajo). Las relaciones de comunicación implican actividades dotadas de un fin (aunque sólo sea la utilización "correcta" de elementos significantes) y producen efectos de poder por el sólo hecho de que modifican el campo informativo de quienes participan en ella. Por su parte, las relaciones de poder se ejercen, en una medida extremadamente importante, a través de la producción y el intercambio de signos; y tampoco se pueden disociar las actividades dotadas de un fin, ya sea que se trate de las que permiten ejercer ese poder (como las técnicas de amaestramiento, los procedimientos de dominación, las maneras de obtener la obediencia) o las que son necesarias para que se lleven a cabo relaciones de poder (como en la división del trabajo y la jerarquía de las tareas).

Evidentemente la coordinación entre estos tres tipos de relaciones no es uniforme ni constante. En ninguna sociedad hay un tipo general de equilibrio entre las actividades dotadas de un fin, los sistemas de comunicación y las relaciones de poder. Más bien existen diversas formas, diversos lugares, diversas circunstancias u ocasiones en las que estas

⁵ Cuando Habermas distingue dominación, comunicación y actividad dotada de un fin, no las concibe, en mi opinión, como tres territorios diferentes, sino como tres "trascendentales".

interrelaciones se establecen según un modelo específico. Pero también existen “bloques” en los cuales el ajuste de capacidades, las redes de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados. Sirva de ejemplo una institución escolar: su disposición espacial, el reglamento meticuloso que rige su vida interna, las diferentes actividades que se organizan en ella, los diversos personajes que viven o se reúnen allí, cada uno con una función, un lugar, un rostro bien definido —todo esto constituye un “bloque” de capacidad-comunicación-poder. La actividad que permite el aprendizaje y la adquisición de las aptitudes o de los tipos de comportamiento se desarrolla a través de todo un conjunto de comunicaciones ordenadas (clases, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, signos que permiten distinguir el “valor” de cada uno, y de los niveles de saber) y a través de toda una serie de procedimientos de poder (vigilancia, recompensa y castigo, jerarquía piramidal, el hecho de que sea una organización cerrada).

Estos bloques en los que el uso de capacidades técnicas, el juego de las comunicaciones y las relaciones de poder se ajustan unas a otras, de acuerdo con fórmulas pensadas, constituyen lo que se puede llamar, ampliando un poco el sentido del término, “disciplinas”. El análisis empírico de algunas disciplinas tal y como se constituyeron históricamente presenta por eso mismo cierto interés. Ante todo porque las disciplinas muestran, de acuerdo con esquemas artificialmente claros y decantados, la manera en que los sistemas de finalidad objetiva, de comunicaciones y de poder pueden articularse unos con otros. También porque muestran diferentes modelos de articulaciones (ya con supremacía de las relaciones de poder y obediencia, como en las disciplinas de tipo monástico o de tipo penitenciario; ya con supremacía de actividades dotadas de un fin como en las disciplinas de talleres o de hospitales; ya con supremacía de las relaciones de comunicación, como en el caso de las disciplinas de aprendizaje; ya incluso con una saturación



de los tres tipos de relaciones como en la disciplina militar en la que una plétora de signos marca hasta la redundancia relaciones de poder rigurosa y cuidadosamente calculadas para procurar un cierto número de efectos técnicos).

Por disciplinarización de las sociedades —en Europa desde el siglo XVIII— ciertamente no debe entenderse que los individuos se hayan vuelto cada vez más obedientes, ni que tengan cierta semejanza con cuarteles, escuelas o cárceles; sino que en ellas se ha buscado un ajuste cada vez mejor controlado —cada vez más racional y económico— entre las actividades productivas, las redes de comunicación y el juego de relaciones de poder.

Por lo tanto, abordar el tema del poder a través de un análisis del “cómo” significa efectuar diversos desplazamientos críticos en relación con el hecho de suponer un “poder” fundamental. Es poner como objeto de análisis *relaciones de poder* y no *un poder*; relaciones *de poder* que son distintas de las capacidades objetivas tanto como de las relaciones de comunicación; relaciones de poder que se pueden captar en la diversidad de su encadenamiento con esas capacidades y esas comunicaciones.

2. *¿En qué consiste la especificidad de las relaciones de poder?*

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre “miembros” —individuales o colectivos—; es un modo de acción de unos sobre otros. Lo cual quiere decir, evidentemente, que no existe algo como el “Poder” o “cierto poder” que pudiera existir globalmente, en bloque o difusamente, concentrado o distribuido: sólo existe el poder que ejercen “unos” sobre “otros”; el poder existe únicamente en acto, incluso si éste se inscribe en un campo de posibilidad disperso que se apoya en estructuras permanentes. Esto quiere decir también que el poder no pertenece al orden del consentimiento; en sí mismo no es renuncia a una libertad,

transferencia de derecho, poder de cada uno de los miembros delegado en algunos (lo cual no impide que el consentimiento pueda ser una condición para que la relación de poder exista y se mantenga); la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento anterior o permanente; no está en su naturaleza propia la manifestación de un consenso.

¿Quiere esto decir que es preciso buscar el carácter propio de las relaciones de poder del lado de una violencia que sería su forma primitiva, su secreto permanente y su último recurso —lo cual aparece en última instancia como su verdad, cuando se ve obligado a quitarse la máscara y a mostrarse tal como es? De hecho, lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su propia acción. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o concretas, futuras o presentes. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre cosas: fuerza, doblega, quiebra, destruye; contiene todas las posibilidades. Por lo tanto, no tiene cerca de ella otro polo que el de la pasividad; y si encuentra resistencia no tiene más remedio que reducirla. Por el contrario, una relación de poder se articula sobre dos elementos que le son indispensables para que sea justamente una relación de poder: que el otro (aquel sobre el cual se ejerce) sea reconocido y permanezca hasta el final como sujeto de la acción; y que se abra ante la relación de poder todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles.

Es obvio que hacer uso de relaciones de poder no es exclusivamente emplear la violencia u obtener el consentimiento. Sin duda alguna, ningún ejercicio del poder puede prescindir de uno o de otro, y con frecuencia de ninguno de los dos. Pero aunque constituyen sus instrumentos o sus efectos, no por ello se puede decir que sean su principio o su naturaleza. El ejercicio del poder puede suscitar toda la aceptación que se quiera: puede acumular los muertos y protegerse detrás de todas las amenazas que pueda imaginar. En sí mismo no es una violencia que en ocasiones lo-

gra ocultarse ni un consentimiento que renueva su vigencia implícitamente. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles: opera en el terreno de la posibilidad al cual se inscribe el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, amplía o limita, hace que las cosas sean más o menos probables; en última instancia obliga o impide terminantemente; pero siempre es una manera de actuar sobre uno o sobre varios sujetos activos, y ello mientras éstos actúan o son susceptibles de actuar. Una acción sobre acciones.

El término de *conduite*,⁶ incluso con el equívoco que encierra, quizá sea uno de los que mejor permiten captar lo específico de las relaciones de poder. La *conduite* es tanto el acto de “llevar” a los otros (de acuerdo con mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en un terreno más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en preparar la probabilidad. En el fondo, el poder se encuentra menos en el orden del enfrentamiento entre dos adversarios o en el compromiso de uno frente a otro, que en el orden del “gobierno”. Hay que dejar a este término el amplio significado que tenía en el siglo XVII. No sólo se refería a estructuras políticas y a la administración de los Estados; sino que designaba la manera de dirigir la conducta de personas o de grupos: gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo incluía formas instituidas y legítimas de sujeción política o económica; sino modos de acción más o menos pensados y calculados, destinados todos a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. En este sentido, gobernar es estructurar el campo de acción eventual de otros. Por lo tanto, el modo de relación propio del poder no debe buscarse del lado de la violencia o de la lucha, ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que a lo sumo

⁶ El término *conduite*, significa al mismo tiempo “conducción” y “conducta”, homónimos que no era posible conservar en español. [N. del T.]

pueden ser sólo instrumentos); sino del lado de ese modo de acción singular —ni bélico ni jurídico— que es el gobierno.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se le caracteriza como el “gobierno” de unos hombres sobre otros —en el sentido más amplio de esta palabra— se debe incluir un elemento importante: la libertad. El poder sólo se ejerce sobre “sujetos libres” y mientras son “libres” —por ello entendemos sujetos individuales o colectivos que tienen frente a sí un campo de posibilidad en el cual pueden dar diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento. Cuando las determinaciones están saturadas, no existe relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coerción), sino cuando éste puede desplazarse y en última instancia escaparse. Por lo tanto, no hay un enfrentamiento de poder y libertad, ni éstos mantienen una relación de exclusión (cada vez que se ejerce poder, desaparece la libertad), sino un juego mucho más complejo: en ese juego, la libertad aparece efectivamente como condición de existencia del poder (es tanto condición previa, ya que es necesario que exista libertad para que se ejerza el poder; tanto como su apoyo permanente, ya que si se sustrajera por completo al poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería inmediatamente y tendría que buscar un sustituto en la coerción pura y llana de la violencia); pero, al mismo tiempo, la libertad tiene que presentar una oposición a un ejercicio del poder que en última instancia tiende a determinarla enteramente.

Por lo tanto, no se puede separar la relación de poder y la insumisión de la libertad. La “servidumbre voluntaria” no es el problema central del poder (¿cómo podríamos desear ser esclavos?): la tenaz resistencia de la voluntad y la intransitividad de la libertad se encuentran en el centro de la relación de poder y sin cesar la “provocan”. Sería más conveniente hablar de un “agonismo” (de una relación que es de lucha y de incitación recíproca al mismo tiempo),

que de un “antagonismo” esencial; de una provocación permanente, que de una oposición que los aísla en su enfrentamiento.

3. *¿Cómo analizar la relación de poder?*

Se puede —mejor dicho—, es perfectamente legítimo analizarla en instituciones bien determinadas. Éstas constituyen un observatorio privilegiado para captarlas diversificadas, concentradas, ordenadas y, al parecer, llevadas a su más alto grado de eficacia. Como una primera aproximación, se podría esperar que en ellas apareciera la forma y la lógica de sus mecanismos elementales. Sin embargo, el análisis de las relaciones de poder en espacios institucionales cerrados presenta algunos inconvenientes. En primer lugar, el hecho de que una parte importante de los mecanismos empleados por su institución tiene como objetivo asegurar su propia conservación, comporta el riesgo de descifrar funciones esencialmente reproductoras, sobre todo en las relaciones de poder “intra-institucionales”. En segundo lugar, al analizar las relaciones de poder a partir de instituciones uno se expone a buscar en éstas la explicación y el origen de aquéllas, es decir, a explicar al poder por el poder. Por último, existe el riesgo de ver en las relaciones de poder únicamente modulaciones de la ley y de la coerción, en la medida en que las instituciones actúan esencialmente a través del empleo de dos elementos: reglas (explícitas o implícitas) y un aparato que corre el riesgo de otorgarles un privilegio exagerado en la relación de poder.

No se trata de negar la importancia de las instituciones en la disposición de las relaciones de poder, sino de sugerir que más bien es necesario analizar las instituciones a partir de las relaciones de poder y no lo contrario, y que el lugar fundamental donde se asientan éstas debe ser buscado en otro sitio, aun cuando tomen forma y se cristalicen en una institución.

Recordemos la definición que afirma que el ejercicio del poder es una manera para algunos de estructurar el campo posible de acción de otros. De esta forma, lo propio de una relación de poder es que es un modo de acción sobre otras acciones; es decir, que las relaciones de poder se arraigan profundamente en la trama social y que no forman por encima de la "sociedad" una estructura suplementaria, cuya desaparición radical podría pensarse eventualmente. De todos modos, vivir en sociedad es vivir de tal manera que sea posible actuar sobre la acción de los otros. Una sociedad sin "relaciones de poder" no es más que una abstracción. Lo cual, sea dicho de paso, hace, desde un punto de vista político, mucho más necesario el análisis de su significado en una sociedad determinada, de su formación histórica, de lo que les da solidez o las vuelve frágiles, de las condiciones que son necesarias para que unas se transformen y otras desaparezcan. Pues decir que no puede existir sociedad alguna sin relaciones de poder no quiere decir que las que existen sean necesarias, ni que de todas maneras el "Poder" constituye una fatalidad indefinible en el interior de las sociedades; sino que el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder y del "agonismo" entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad es una tarea política incesante y que esto es incluso la tarea política inherente a toda existencia social.

Concretamente, el análisis de las relaciones de poder exige que se establezca un cierto número de puntos:

1. *El sistema de diferenciaciones* que permite actuar sobre la acción de los demás: diferencias jurídicas o tradicionales, de estatus y de privilegios; diferencias económicas en la apropiación de las riquezas y de los bienes; diferencias de puesto en los procesos de producción; diferencias lingüísticas o culturales; diferencias en el *savoir faire* y las aptitudes, etc. Toda relación de poder utiliza diferenciaciones que para ella constituyen al mismo tiempo condiciones y efectos.

2894660

2. *El tipo de objetivos* que persiguen aquellos que actúan sobre la acción de los demás: conservación de privilegios, acumulación de ganancias, utilización de autoridad estatutaria, ejercicio de una función o de un oficio.

3. *Las modalidades instrumentales*: el poder puede ser ejercido a través de la amenaza, de las armas, de los efectos de la palabra, de las disparidades económicas, de los mecanismos más o menos complejos de control, por sistemas de vigilancia, con o sin archivos, de acuerdo con reglas explícitas o no, permanentes o modificables, con o sin dispositivos materiales, etcétera.

4. *Las formas de institucionalización*: éstas pueden conjugar disposiciones tradicionales, estructuras jurídicas, fenómenos de costumbre o de moda (como se observa en las relaciones de poder que presenta la institución familiar); también pueden adoptar el aspecto de un dispositivo cerrado sobre sí mismo con sus lugares específicos, sus reglamentos propios, sus estructuras jerárquicas cuidadosamente definidas, y una relativa autonomía funcional (ejemplo de ellas son las instituciones escolares o militares); también pueden conformar sistemas muy complejos provistos de múltiples mecanismos, como en el caso del Estado que tiene como función ser la envoltura general, la instancia de control global, el principio de regulación y, también en cierta medida, de distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social determinado.

5. *Los grados de racionalización*: ya que el empleo de relaciones de poder como acción sobre el campo de posibilidad puede ser más o menos elaborado en función de la eficacia de los instrumentos y de la certeza del resultado (refinamientos tecnológicos más o menos grandes en el ejercicio del poder) o incluso en función del eventual costo (bien se trate del "costo" económico de los medios empleados o del costo "reaccional" constituido por las resistencias que se presentan). El ejercicio del poder no es un hecho en bruto, un elemento institucional ni una estructura que se mantiene o que se rompe: se elabora, se trans-

forma, se organiza, adquiere procedimientos adecuados.

Ahora se entiende por qué el análisis de las relaciones de poder en una sociedad no puede limitarse al estudio de una serie de instituciones, ni siquiera al estudio de todas aquellas que merecen el nombre de "política". Las relaciones de poder se arraigan en el conjunto de la trama social. Sin embargo, esto no quiere decir que existe un principio de Poder, primitivo y fundamental, que domina hasta el último elemento de la sociedad; sino que se definen formas diferentes de poder a partir de esta posibilidad de acción sobre la acción de los demás que es coextensiva a toda relación social, de las formas múltiples de disparidad individual, de objetivos, de instrumentaciones que se ofrecen a los demás o a nosotros, de institucionalización más o menos sectorial o global, de organización más o menos pensada. Las formas y los lugares de "gobierno" de unos hombres por otros son múltiples en una sociedad: se superponen, se entrecruzan, se limitan, a veces se anulan y en otros casos se refuerzan. Es un hecho que el Estado en las sociedades contemporáneas no es simplemente una de las formas o de los lugares —aunque sea el más importante— del ejercicio del poder, sino que, de cierta forma, todos los otros tipos de relación de poder se refieren a él. Pero no es porque derivan de él. Más bien porque se ha producido una estatización continua de las relaciones de poder (aunque en el orden jurídico, pedagógico, económico, familiar no haya adoptado la misma forma). Se podría afirmar, al referirse al sentido limitado del término "gobierno", que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo la protección de las instituciones estatales.

4. Relaciones de poder y relaciones estratégicas

El término estrategia usualmente se utiliza en tres acepciones. En primer lugar para designar la elección de medios

que se usan para llegar a una meta; se trata de la racionalidad empleada para alcanzar un *objetivo*. En segundo lugar, para designar la manera en la que una persona actúa en un acto determinado en función de lo que estima que debe ser la acción de los demás y de lo que juzga que los demás pensarán de cómo debe ser la suya. En resumen, en la que se trata de tener influencia sobre los demás. Por último, para designar el conjunto de procedimientos utilizados en un enfrentamiento para privar al adversario de sus medios de combate y obligarlo a renunciar a la lucha. En este caso, se trata de los medios que tienen por objetivo la *victoria*. Estos tres significados se reúnen en las situaciones de enfrentamiento —guerra o juego— en las cuales la finalidad es actuar sobre un adversario de tal manera que la lucha sea imposible para él. La estrategia se define entonces por la elección de las soluciones “ganadoras”. Pero es preciso tener presente que este caso es una situación muy particular y que existen otras en las que es necesario conservar la distinción entre los diferentes sentidos de la palabra estrategia.

Haciendo referencia al primer sentido indicado se puede llamar “estrategia de poder” al conjunto de medios utilizados para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder. También se puede hablar de estrategia propia de las relaciones de poder en la medida en que éstas constituyen modos de acción sobre la acción posible, eventual, hipotética de los otros. Por lo tanto, se puede descifrar en términos de “estrategias” los mecanismos empleados en las relaciones de poder. Pero lo más importante es, evidentemente, el nexo entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento. Ya que si es cierto que hay una “insumisión” y libertades esencialmente reluctantes en el centro de las relaciones de poder, y que son condición permanente de su existencia, no hay relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin eventual capitulación. Por lo tanto, toda relación de poder implica, por lo menos de manera virtual, una estrategia de lucha, sin que por ello se superpongan, pierdan su especificidad y finalmente se confun-



dan. Una constituye para la otra una especie de límite permanente, un punto de capitulación posible. Una relación de enfrentamiento llega a su término, a su momento final (y a la victoria de uno de los dos adversarios) cuando en el juego de las relaciones antagonistas se substituyen los mecanismos estables a través de los cuales se puede dirigir la conducta de los demás con cierta constancia y con la suficiente certeza. Para una relación de enfrentamiento, en vista de que no es una lucha a muerte, el establecimiento de una relación de poder constituye un punto de mira que, al mismo tiempo que lo realiza, lo deja en suspenso. Para una relación de poder, a su vez, la estrategia de lucha constituye también una frontera en la cual la inducción calculada de las conductas de los demás no puede ir más allá de la réplica a su propia acción. Ya no es posible que existan relaciones de poder sin puntos de insumisión que por definición se les escapan; toda extensión de las relaciones de poder para someterlos sólo pueden conducir a los límites del ejercicio del poder; éste encuentra entonces su punto de contención, ya sea en un tipo de acción que reduce a los demás a la impotencia total (una "victoria" sobre el adversario sustituye al ejercicio del poder), o bien es un cambio de los gobernantes que se transforman en adversarios. En resumen, toda la estrategia de enfrentamiento pretende convertirse en relación de poder; y toda relación de poder tiende, tanto si sigue su propia línea de desarrollo como si encuentra resistencias frontales, a convertirse en estrategia vencedora.

De hecho, existe atracción recíproca, encadenamiento indefinido y derrota perpetua entre relación de poder y estrategia de lucha. La relación de poder puede convertirse en todo momento, y en algunos se convierte efectivamente, en un enfrentamiento entre adversarios. Asimismo, las relaciones de adversarios en una sociedad dan lugar, en cualquier momento, a la utilización de mecanismos de poder. Esta inestabilidad hace que se pueda disfrazar los mismos procesos, los mismos acontecimientos y las mismas transformaciones tanto en el interior de una historia de las lu-

chas como en la de las relaciones y de los dispositivos del poder. No aparecerán los mismos elementos significativos, ni los mismos encadenamientos, ni los mismos tipos de inteligibilidad, aunque se refieran a la misma trama histórica y aunque ambos análisis se remitan mutuamente. Y es justamente la interferencia de las dos lecturas lo que hace evidentes estos fenómenos fundamentales de "dominación" que presenta la historia de gran parte de las sociedades humanas. La dominación es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias se pueden encontrar hasta en los más sutiles nexos de la sociedad; pero al mismo tiempo es una situación estratégica más o menos adquirida y consolidada en un enfrentamiento de amplia duración entre adversarios. Puede suceder que un hecho de dominación sólo sea la transcripción de uno de los mecanismos de poder de una relación de enfrentamiento y de sus consecuencias (una estructura política se deriva de una invasión); también puede ocurrir que una relación de lucha entre dos adversarios sea efecto del desarrollo de las relaciones de poder con sus conflictos y las escisiones que trae como consecuencia. Pero un fenómeno central en la historia de las sociedades es que la dominación de un grupo, de una casta, de una clase y las resistencias y las rebeliones a las que se enfrenta, revela —con una forma global y compacta, que se encuentra en la escala de la sociedad en su conjunto— el encadenamiento de las relaciones de poder con las relaciones estratégicas y sus efectos de causalidad recíproca.

OMNES ET SINGULATIM.
HACIA UNA CRÍTICA
DE LA RAZÓN POLÍTICA



I

EL TÍTULO PARECE PRETENSIOSO, LO SÉ. Pero la razón de ello constituye su propia excusa. Desde el siglo XIX, el pensamiento occidental nunca ha dejado de trabajar en la crítica de la función de la razón —o de la falta de ella— en las estructuras políticas. Por consiguiente, resultaría totalmente fuera de lugar aventurarse una vez más en tan vasto proyecto. Sin embargo, el mismo número infinito de tentativas anteriores sería la garantía de que toda nueva empresa tendría el mismo éxito que las precedentes y, probablemente, la misma fortuna.

Así, me encuentro en el estado embarazoso de quien sólo tiene bosquejos y bocetos inacabados que proponer. Hace mucho tiempo que la filosofía renunció a tratar de compensar la impotencia de la razón científica, que abandonó todo intento por acabar su edificio.

Una de las tareas de la Ilustración era fortalecer el poder de la razón. Pero los hombres del siglo XIX pronto se preguntarían si la razón no había adquirido ya demasiado poder en nuestras sociedades. Comenzaron a preocuparse por la relación que confusamente adivinaban entre una sociedad propensa a la racionalización y ciertas amenazas que se cernían sobre el individuo y sus libertades, la especie y su supervivencia.

Dicho de otra forma, el papel de la filosofía ha sido, desde Kant, impedir a la razón que rebase los límites de lo que se da en la experiencia; pero en esta época —es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad— la función de la filosofía también ha sido vigilar los abusos de poder del racionalismo

político —lo cual le da una esperanza de vida muy prometedora.

Nadie ignora estos lugares comunes. Pero el hecho mismo de que sean tan obvios no significa que carezcan de interés; en presencia de hechos banales, nos corresponde descubrir —o intentar descubrir— los problemas específicos e incluso originales que están ligados a ellos.

El nexo entre la racionalización y los abusos del poder político es evidente. Y no fue necesario esperar el advenimiento de la burocracia o de los campos de concentración para reconocer la existencia de estas relaciones. Pero el problema consiste entonces en saber qué hacer con un hecho tan evidente.

¿Vamos a hacer el “juicio” a la razón? En mi opinión, no hay nada más estéril. En primer lugar porque en este terreno no existe ni culpa ni inocencia. En segundo lugar, porque es absurdo invocar la “razón” como la entidad contraria de la no-razón. Por último, porque un proceso semejante sería una trampa que nos obligaría inevitablemente a adoptar el papel arbitrario y tedioso del racionalista o del irracionalista.

¿Vamos a sondear esa especie de racionalismo que al parecer es específico de nuestra cultura moderna y que se remonta a la Ilustración? Creo que ésta sería la solución que elegirían algunos miembros de la escuela de Francfort. Mi propósito no es abrir una discusión sobre sus obras —que son muy importantes y de gran valor. Yo sugeriría otra manera de estudiar los nexos entre la racionalización y el poder:

1. Sería prudente no tratar la racionalización de la sociedad o de la cultura como un todo, sino analizar ese proceso en diversos terrenos— cada uno de ellos tiene sus raíces en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etcétera.

2. Me parece peligroso el mismo término de racionalización. Cuando alguien intenta racionalizar algo, el problema esencial no es investigar si respeta o infringe los prin-

decorative separator

cipios de la racionalidad; sino descubrir a qué tipo de racionalidad recurre.

3. Aunque la Ilustración fue un periodo de extrema importancia en nuestra historia y en el desarrollo de la tecnología política, creo que debemos referirnos a procesos mucho más antiguos si queremos comprender cómo hemos caído en la trampa de nuestra propia historia.

Tal fue la "línea de conducta" en mi trabajo anterior: analizar las relaciones entre experiencias tales como la locura, la muerte, el crimen o la sexualidad y diversas tecnologías del poder. El tema de mi trabajo es ahora el problema de la individualidad —o quizá deba decir, de la identidad en relación con el problema del "poder individualizante".

Todo el mundo sabe que en las sociedades europeas el poder político ha evolucionado hacia formas cada vez más centralizadas. Desde hace algunas décadas hay historiadores que estudian esta organización del Estado, con su administración y burocracia.

Quisiera sugerir, a mi vez, la posibilidad de analizar otra especie de transformación que afecta estas relaciones de poder. Esta transformación quizá sea más conocida. Pero creo que no carece de importancia sobre todo para las sociedades modernas. Aparentemente, este cambio se opone a la evolución hacia un estado centralizado. Pienso en el desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamaremos pastoría al poder individualizador.

En esta la primera conferencia, mi propósito es presentar a grandes rasgos el origen de esta modalidad pastoral del poder o, por lo menos, algunos aspectos de su historia antigua. En una segunda conferencia intentaré mostrar cómo esa pastoría se vio asociada a su contrario, El Estado.

La idea de que la divinidad, el rey o el jefe es un pastor que guía a un rebaño de ovejas no era familiar ni a los griegos ni a los romanos. Hubo excepciones, lo sé —las más

antiguas en la literatura homérica, luego en algunos textos del Bajo Imperio. Posteriormente regresaré a ellos. En términos generales, se puede decir que la metáfora del rebaño no existe en los grandes textos políticos griegos y romanos.

Este no es el caso de las sociedades orientales antiguas. En Egipto, en Asiria y en Judea. El faraón egipcio era un pastor. En efecto, el día de su coronación recibía ritualmente el cayado del pastor; y el monarca de Babilonia tenía derecho, entre otros títulos, al de "pastor de los hombres". Pero Dios también era un pastor que llevaba a los hombres a apacentar y les suministraba alimento. Un himno egipcio invoca a Re de la manera siguiente: "Oh, Re, tú velas cuando todos los hombres dormitan, tú buscas lo que es bueno para tu rebaño..." La asociación entre Dios y el rey viene naturalmente ya que ambos tienen la misma función: el rebaño que vigilan es el mismo; el pastor real tiene la custodia de las criaturas del gran pastor divino. "Ilustre compañero de pastoreo, tú que cuidas tu tierra y la alimentas, pastor de toda abundancia."

Pero, como es sabido, fueron los hebreos los que desarrollaron y amplificaron el tema pastoral —con una característica singular, no obstante: Dios, y únicamente Dios, es el pastor de su pueblo. Sólo hay una excepción positiva: David es invocado bajo el nombre de pastor, en su calidad de fundador de monarquía. Dios le confió la misión de reunir su rebaño.

Pero hay también excepciones negativas: los malos reyes son invariablemente comparados con malos pastores. Dispersan el rebaño, lo dejan morir de sed, y sólo lo esquilan para su propio beneficio. Sólo Yahvé es el único pastor auténtico. Él, en persona, guía a su pueblo, ayudando únicamente por los profetas. "Guiaste a tu pueblo como a un rebaño por la mano de Moisés y de Aarón", dice el salmista. No me es posible tratar los problemas históricos relacionados con el origen de esta comparación ni su evolución en el pensamiento judío. Sólo deseo abordar algunos temas típicos del poder pastoral. Quisiera poner en evidencia el con-

traste con el pensamiento político griego y mostrar la importancia que han adquirido posteriormente estos temas en el pensamiento cristiano y en las instituciones.

1. El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre un territorio. Quizá sea mucho más complicado, pero, de manera general, la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos, cuyos dioses eran dueños de la tierra y esta posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses. Es el caso de los hebreos, por el contrario, la relación del Dios-Pastor con su rebaño es original y fundamental. Dios da, o promete, una tierra a su rebaño.

2. El pastor reúne, guía y conduce a su rebaño. La idea de que correspondía al jefe político mitigar las hostilidades en el seno de la ciudad y hacer que prevaleciera la unidad sobre el conflicto está presente, sin lugar a dudas, en el pensamiento griego. Pero lo que reúne el pastor son individuos dispersos. Se reúnen a su llamado: "silbaré y se reunirán". En cambio, basta con que desaparezca para que se disperse el rebaño. Dicho de otra manera, el rebaño existe por la presencia inmediata y la acción directa del pastor. Tan pronto como el buen legislador griego, tal es el caso de Solón, ha dado solución a los conflictos, deja tras sí una ciudad fuerte, dotada de leyes que le permiten perdurar sin él.

3. La función del pastor es asegurar la salvación de su rebaño. Los griegos también decían que la divinidad salvaba a la ciudad; y nunca dejaron de comparar al buen jefe con un timonel que mantenía a su barco alejado de los arrecifes. Pero la manera en que el pastor salva a su rebaño es muy diferente. No se trata solamente de salvarlos a todos, a todos juntos, del peligro inminente. Todo es cuestión de una benevolencia constante, individualizada y final. De benevolencia constante, pues el pastor vela por el alimento de su rebaño; atiende cotidianamente su sed y su hambre. Al dios griego se le pedía una tierra pródiga y cosechas abundantes. No se le pedía que mantuviera un rebaño día tras día. Y de benevolencia individualizada también, ya

que el pastor vela por que todas las ovejas, sin excepción, se satisfagan y se salven. En consecuencia, los textos hebraicos pusieron el acento sobre todo en ese poder individualmente benevolente: un comentario rabínico sobre el éxodo explica por qué Yahvé hizo de Moisés el pastor de su pueblo: tenía que abandonar a su rebaño para ir en busca de una oveja perdida.

Last and not least, se trata de una benevolencia final. El pastor tiene una intención para con su rebaño. Es preciso llevarlo a apacentar o traerlo al redil.

Existe aún otra diferencia que se debe a la idea de que el ejercicio del poder es un "deber". Naturalmente el jefe griego debía tomar sus decisiones en aras del interés de todos; si hubiera seguido su interés personal habría sido un mal jefe. Pero su deber era un deber glorioso: incluso si debía ofrecer su vida durante una guerra, su sacrificio era recompensado con un don extremadamente precioso: la inmortalidad. Nunca perdía. La benevolencia pastoral, por el contrario, está mucho más cerca de la "abnegación". Todo lo que hace el pastor, lo hace por el bien de su rebaño. Es su preocupación constante. Mientras duermen, él vela.

El tema de la vigilia es importante. Pone de relieve dos aspectos de la abnegación del pastor. En primer lugar, obra, trabaja y hace gastos para los que alimenta y dormitan. En segundo lugar, vela por ellos. A todos presta atención, sin perder de vista a ninguno. Llega a conocer a su rebaño en conjunto e individualmente. No sólo debe conocer la localización de los buenos terrenos de pastoreo, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada oveja en particular. Nuevamente, un comentario rabínico sobre el Exodo describe en los términos siguientes las virtudes pastorales de Moisés: mandaba a pastar a cada oveja a su tiempo —primero las más pequeñas, para darles a pacer la más tierna hierba; en seguida a las más grandes y, por último, a las más viejas, que eran capaces de pacer la hierba más corriosa. El poder pastoral exige atención individual a cada miembro del rebaño.

hecho de que se vuelva a encontrar el mismo título en los poemas épicos arcaicos, como en los textos asirios.

El problema se plantea más bien en lo que concierne al pensamiento griego. Por lo menos existe una categoría de textos que hace alusión a modelos pastorales; son los textos pitagóricos. La idea del pastor aparece en los *Fragmentos* de Arquitas, citados por Stobeo. El término *nomos* (la ley) está ligado a la palabra *nomeus* (pastor): el pastor reparte; la ley asigna. Y Zeus es llamado *Nomios* y *Némeios* porque provee el alimento a sus ovejas. Por último, el magistrado debe ser *philanthropos*, es decir, sin egoísmo. Debe mostrarse lleno de solicitud y ardor, como un pastor.

Grube, el editor alemán de los *Fragmentos* de Arquitas, sostiene que esto revela una influencia hebrea única en la literatura griega. Otros comentadores, siguiendo el ejemplo de Delatte, afirman que la comparación entre los dioses, los magistrados y los pastores era frecuente en Grecia. Por consiguiente, resulta inútil insistir en ello.

Me limitaré a la literatura política. Los resultados de la investigación son claros: la metáfora política del pastor no aparece ni en Demóstenes ni en Aristóteles; es muy sorprendente, cuando se piensa que Isócrates, en su *Aeropagítica*, insistió en los deberes del magistrado (subraya muy enfáticamente que deben mostrarse serviciales y preocuparse por los jóvenes) sin que haya hecho la más leve alusión pastoral.

Platón, en cambio, habla con frecuencia del pastor-magistrado. Evoca esta idea en el *Critias*, *La república* y *Las leyes* y la discute a fondo en *El político*. En la primera obra, el tema del pastor es muy secundario. A veces se encuentran en el *Critias* algunas evocaciones a aquellos días felices en que la humanidad era gobernada directamente por los dioses y pacía en terrenos magníficos. También Platón insiste a veces en la indispensable virtud del magistrado —por oposición al vicio de Trasímaco (*La república*). Por último, el problema consiste a veces en definir el papel subalterno de los magistrados: de hecho, al igual que los pe-

rrros guardianes, sólo obedecen a “los que se encuentran en lo alto de la escala” (*Las leyes*).

Pero en *El político*, el problema central es el poder pastoral, objeto de largos desarrollos. ¿Es posible definir a quien toma las decisiones de la ciudad, al comandante, como una especie de pastor?

El análisis de Platón es muy conocido. Para responder a esta cuestión, procede a través de la división. Establece una distinción entre el hombre que transmite órdenes a cosas inanimadas (v. gr., el arquitecto) y el hombre que da órdenes a los animales; entre el hombre que da órdenes a animales aislados (a una yunta de bueyes, por ejemplo) y el que conduce rebaños; y, por último, entre el que dirige rebaños de animales y el que dirige rebaños humanos. Y entre éstos encontramos al jefe político: un pastor de hombres.

Pero esta primera división resulta poco satisfactoria. Es conveniente ahondar en ella. Hacer una oposición entre los *hombres* y el resto de los animales no es un buen método. De esta forma el diálogo vuelve a partir de cero para proponer de nuevo toda una serie de distinciones: entre los animales salvajes y los animales domésticos; entre los que viven en el agua, y los que viven en la tierra; entre los que tienen cuernos y los que carecen de ellos; entre los que tienen la planta del pie hendida, y los que la tienen de una sola pieza, entre los que se reproducen al aparearse, y los que no pueden hacerlo. El diálogo se extravía en interminables subdivisiones.

Así, ¿qué muestra el desarrollo inicial del diálogo y su fracaso subsiguiente? Que el método de la división no puede probar absolutamente nada si no es aplicado correctamente. También muestra que la idea de analizar el poder político como la relación entre el pastor y sus animales se prestaba en aquella época a muchas polémicas. De hecho, es la primera hipótesis que se les ocurre a los interlocutores cuando tratan de descubrir la esencia de lo político. Entonces, ¿era esto un lugar común?, ¿o Platón discutía más bien un tópico pitagórico? La ausencia de la metáfora pastoral



en los otros textos políticos contemporáneos parece favorecer la segunda hipótesis. Pero podemos dejar la discusión abierta.

Personalmente me interesa investigar la manera en que Platón aborda este tema en el resto del diálogo. Lo hace primero por medio de argumentos metodológicos y luego invocando el famoso mito del mundo que gira sobre su eje.

Los argumentos metodológicos son muy interesantes. Sólo se puede llegar a saber si el rey es, o no es, una especie de pastor analizando lo que hace el pastor y no diciendo qué especies pueden formar un rebaño.

¿Qué es lo que caracteriza su labor? En primer lugar, el pastor se encuentra solo a la cabeza de su rebaño. En segundo lugar, su trabajo consiste en velar por el alimento de sus animales; cuidarlos cuando estén enfermos; tocarles música para reunirlos, y guiarlos; organizar su producción con el propósito de obtener una progenie mejor. Así nos encontramos, aunque parezca imposible, con los temas típicos de la metáfora pastoral presentes en los textos orientales.

Y, ¿cuál es la tarea del rey en relación con todo esto? Como el pastor, se encuentra solo a la cabeza de la ciudad. Pero, por lo demás, ¿quién suministra a la humanidad su alimento? ¿El rey? No. El campesino, el panadero. ¿Quién se ocupa de los hombres cuando están enfermos? ¿El rey? No. El médico. Y, ¿quién los guía por medio de la música? El profesor de gimnasia —y no el rey. De esta forma, existen ciudadanos que pueden pretender, con toda legitimidad, el título de “pastor de hombres”. El político, en tanto que pastor del rebaño humano, tiene numerosos rivales. En consecuencia, si queremos descubrir lo que es real y, fundamentalmente, al político, debemos separar de él a “toda la multitud que lo rodea” y, al hacerlo, demostrar en qué se *diferencia* del pastor.

Platón recurre al mito del universo que gira sobre su propio eje en dos momentos sucesivos y de sentido contrario.

En un primer momento, cada especie animal pertenecía a un rebaño conducido por un Genio-Pastor. El rebaño humano era conducido por la divinidad en persona. Podía disponer profusamente de los frutos de la tierra; no tenía necesidad de abrigo alguno; y, después de la muerte, los hombres volvían a la vida. Una frase capital agrega: "Siendo la Divinidad su pastor, los hombres no tenían necesidad de constitución política".

En un segundo tiempo, el mundo giró en dirección contraria. Los dioses ya no fueron los pastores de los hombres, y éstos fueron abandonados a su propia suerte, ya que habían recibido el fuego. ¿Cuál sería entonces la función del político? ¿Iba a convertirse en pastor en lugar de la divinidad? No. Su función sería la de tejer un manto sólido para la ciudad. Ser un hombre político no significaba alimentar, cuidar y criar a su progenitura, sino asociar: asociar diferentes virtudes; asociar los temperamentos contrarios (fogosos o moderados), valiéndose del "vehículo" de la opinión popular. El arte real de gobernar consistía en reunir a los seres vivos "en una comunidad que reposa en la concordia y en la amistad", y en tejer así "el manto más maravilloso". Toda la población, "esclavos y hombres libres, envueltos en sus pliegues".

El político aparece de esta manera como la más sistemática reflexión de la Antigüedad clásica sobre el tema de la pastoría, que estaba llamado a cobrar tanta importancia en el Occidente cristiano. El hecho de que nosotros lo discutamos, prueba que un tema, quizá de origen oriental, era suficientemente importante en la época de Platón para que mereciera ser discutido; pero no olvidemos que era refutado.

No del todo, sin embargo. Pues Platón reconocía, aunque pareciera sorprendente, en el médico, el campesino, el gimnasta y en el pedagogo, las virtudes de pastores. Y se negaba, en cambio, a que se inmiscuyeran en actividades políticas. Lo afirmaba explícitamente: ¿cómo va a tener tiempo el político para ir a ver a cada persona en particu-

lar, para darles de comer, para ofrecerles conciertos, para cuidarlos cuando estén enfermos? Sólo un dios de la Edad de Oro podría comportarse de tal manera. ¿Cómo es posible que tenga tiempo, como un médico o un pedagogo, de ser responsable de la vida y del desarrollo de un pequeño número de individuos? Pero, colocados en un punto intermedio —entre los dioses y los pastores— los hombres que tienen poder político no son pastores. Su labor consiste en mantener la vida de un grupo de individuos. Consiste en construir y mantener la unidad de la ciudad. En una palabra, el problema político es el de la relación entre el individuo y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos.

Quizá todo esto parezca muy remoto. Si insisto en los textos antiguos es porque este problema —o más bien, esta serie de problemas— se planteó muy tempranamente. Recorre la historia occidental en su totalidad, y aún tienen una gran importancia para la sociedad contemporánea. Están ligados a las relaciones entre el poder político, que opera en el seno del Estado en tanto que marco jurídico de la unidad, y un poder que podemos llamar “pastoral”, cuya función es velar permanentemente sobre la vida de todos y cada uno, ayudarlos, mejorar sus condiciones.

El famoso “problema del Estado-providencia” no sólo pone al descubierto las necesidades o las nuevas técnicas de gobierno del mundo actual. Debe ser identificado plenamente: es una de las reapariciones —extremadamente numerosas— de la delicada aleación entre el poder político ejercido entre sujetos civiles, y el poder pastoral que se ejerce sobre individuos vivos.

No tengo la menor intención de señalar la evolución del poder pastoral a través del cristianismo. Los inmensos problemas que esto plantearía se dejan entrever claramente: desde problemas doctrinales, tales como el título de “buen pastor” que se le da a Cristo; hasta problemas institucionales, como la organización parroquial, o la delimita-

ción de responsabilidades pastorales entre sacerdotes y obispos.

Mi único propósito es poner en evidencia dos o tres aspectos que me parecen importantes en la evolución de la pastoría, es decir, en la tecnología del poder.

Para comenzar, examinemos la construcción teórica de este tema en la literatura cristiana de los primeros siglos: Crisóstomo, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo; y para la vida monástica, Casiano o Benito. Los temas hebreos se ven considerablemente transformados por lo menos en cuatro planos:

1. Primero en lo que concierne a la responsabilidad. Hemos visto que el pastor tenía que asumir la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. En la concepción cristiana, el pastor debe rendir cuentas —no solamente de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el mal o el bien que son susceptibles de hacer, de todo lo que les sucede. Además, el cristianismo concibe entre cada oveja y su pastor un intercambio y una circulación compleja de pecados y de méritos. El pecado de la oveja también es imputable al pastor. Por ello deberá responder el día del Juicio Final. En cambio, al ayudar a su grey a encontrar la salvación, el pastor también se salvará. Pero, al salvar a sus ovejas, corre el peligro de perderse por los otros. Si se pierde, la grey se verá expuesta a los más graves peligros. Pero dejemos esta paradoja de lado. Mi objetivo únicamente era subrayar la fuerza y la complejidad de los nexos morales asociando el pastor a cada miembro de su rebaño. Y, sobre todo, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que estos nexos no sólo conciernen a la vida de los individuos, sino también a sus actos en sus más ínfimos detalles.

2. La segunda alteración importante se relaciona con el problema de la sumisión o la obediencia. En la concepción hebrea, al ser Dios un pastor, el rebaño que lo sigue se somete a su voluntad, a su ley.

El cristianismo, por su parte, coincide la relación entre

el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa. Éste es seguramente uno de los puntos en los que la pastoría cristiana diverge radicalmente del pensamiento griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque era la ley, o la voluntad de la ciudad. Si por casualidad seguía la voluntad de alguien en particular (médico, orador o pedagogo) era porque esa persona lo había persuadido para que lo hiciera. Y esto debía de ser con un objetivo estrictamente determinado: curarse, adquirir una competencia, hacer la mejor elección. En el cristianismo, el nexo con el pastor es un nexo individual, un nexo de sumisión personal. Se acata su voluntad no porque esté conforme a la ley, sino, principalmente, porque tal es su *voluntad*. En las *Instituciones cenóbicas* de Casiano hay diversas anécdotas significantes en las que el monje encuentra su salvación al ejecutar las más absurdas órdenes de su superior. La obediencia es una virtud. Lo cual significa que no es, como entre los griegos, un medio para alcanzar una finalidad, sino un fin en sí. Es un estado permanente: las ovejas deben someterse permanentemente a los pastores: *subditi*. Como lo dice San Benito: los monjes no viven de acuerdo con su libre arbitrio; su deseo es estar sometidos a la autoridad de un abad: *ambulantes alieno, iudicio et imperio*. El cristianismo griego llamaba *apathéia* a ese estado de obediencia. Y la evolución del sentido de este término es significativo. En la filosofía griega, *apathéia* designa el imperio que el individuo ejerce sobre sus pasiones gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el *pathos* es la voluntad ejercida sobre sí y para sí. La *apathéia* nos libera de semejante obstinación.

3. La pastoría cristiana supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hay que conocer el de cada oveja. Este tema existía mucho antes de la pastoría cristiana, pero fue considerablemente ampliado en tres sentidos diferentes: el pastor debe ser informado de las

XX

necesidades materiales de cada miembro del rebaño, y prestar ayuda cuando es necesario. Debe saber lo que pasa, lo que hace cada uno de ellos —sus pecados públicos. *Last and not least*, debe saber lo que pasa en el alma de cada uno de ellos, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vida de la santidad.

Con el fin de llegar a este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de los instrumentos esenciales que existían en el mundo helénico: el examen de la conciencia y la dirección de la conciencia. Los retomó, pero no sin alterarlos considerablemente. Es bien sabido que el examen de conciencia se había difundido entre los pitagóricos, los estoicos, los epicúreos, que veían en él un medio de llevar la cuenta cotidiana del bien o del mal realizados en relación con sus deberes. De esta manera se podía medir el progreso en la vía de la perfección, es decir, en el dominio de sí y en el avasallamiento de las propias pasiones. La dirección de conciencia también era predominante en algunos medios cultos, pero en este caso tomaba la forma de consejos —algunas veces retribuidos— dados en circunstancias particularmente difíciles: en la aflicción o cuando se sufrían reveses de fortuna.

La pastoría cristiana asoció estrechamente estas dos prácticas. La dirección de conciencia constituía un nexo permanente: la oveja no se dejaba conducir con el único objetivo de franquear victoriosamente alguna situación peligrosa; se dejaba conducir en todo momento. Ser guiado era un estado y uno se extraviaba fatalmente si se quería substraer a ello. Quien no soporta consejo alguno, se marcha como hoja seca, dice el eterno estribillo. En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de sí, sino permitir que ésta se abriera por entero a su director —revelarle el fondo del alma.

Existen diversos textos ascéticos y monásticos del siglo I, sobre el nexo entre la dirección y el examen de conciencia, que muestran hasta qué punto estas técnicas eran capitales para el cristianismo y cuál era el grado de complejidad

que ya habían alcanzado. Lo que quisiera señalar es que estas técnicas traducen la aparición de un fenómeno muy extraño en la civilización greco-romana, es decir, la organización de un nexo entre la obediencia total, la conciencia de sí, y la confesión a alguien.

4. Existe otra transformación —quizá la más importante. Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen un objetivo: conducir al individuo a efectuar su propia “mortificación” en este mundo. La mortificación no es, por supuesto, la muerte, sino una renuncia a este mundo y a sí mismo: una especie de muerte cotidiana. Una muerte que supuestamente permite la vida en otro mundo. Esta no es la primera vez que encontramos el tema pastoral asociado a la muerte, pero su significado es diferente al de la idea griega del poder político. No se trata de un sacrificio por la ciudad: la mortificación cristiana es una forma de relación de sí consigo mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.

Podemos decir que la pastoría cristiana introdujo un juego que no habían imaginado los griegos ni los hebreos. Un extraño juego cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que al parecer no tiene ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive gracias al sacrificio de sus ciudadanos. Al lograr combinar estos dos juegos —el juego de la ciudad y del ciudadano y el juego del pastor y del rebaño— en lo que llamamos Estados modernos, nuestras sociedades han resultado verdaderamente demoniacas.

Como es posible observar, en esta conferencia he intentado, no tanto resolver un problema, sino sugerir una manera de abordarlo. Éste es del mismo orden que los que trabajo desde mi primer libro sobre la locura y la enfermedad mental. Como he dicho anteriormente, concierne a las relaciones entre experiencias (tales como la locura, la enfermedad, la transgresión de las leyes, la sexualidad, la identidad), los saberes (tales como la psiquiatría, la medicina, la crimino-

logía, la sexología y la psicología), y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que se refieren al control individual).

Nuestra civilización ha desarrollado el más complejo sistema de saber, las más sofisticadas estructuras de poder: ¿qué ha hecho con nosotros esta forma de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera estas experiencias fundamentales de la locura, del sufrimiento, de la muerte, del crimen, del deseo y de la individualidad están ligadas, incluso si no tenemos conciencia de ello, al conocimiento y al poder? Estoy seguro de que nunca voy a encontrar la respuesta; pero esto no quiere decir que debamos renunciar a plantear la cuestión.

II

HE INTENTADO MOSTRAR cómo el cristianismo primitivo dio forma a la idea de una influencia pastoral que se ejerce continuamente sobre los individuos y a través de la demostración de su verdad particular. Y también he tratado de mostrar hasta qué grado esa idea de poder pastoral era extraña al pensamiento griego a pesar de ciertas influencias como el examen de conciencia práctico y la dirección de conciencia.

Ahora quisiera, aunque esto signifique un salto de algunos siglos, describir otro episodio que por sí mismo tiene una importancia particular en la historia de ese gobierno de los individuos por su propia verdad.

Este ejemplo se refiere a la formación del Estado en el sentido moderno del término. Si establezco esta comparación histórica, no lo hago, evidentemente, para insinuar que el aspecto pastoral del poder desapareció en el curso de los diez grandes siglos de la Europa cristiana, católica y romana; pero me parece que, contrariamente a todo lo que se podría esperar, este periodo no fue el de la pastoría triunfante. Y esto por diversas razones: algunas son de naturaleza económica —la pastoría de almas es una experiencia típicamente urbana, que difícilmente se puede conciliar con la pobreza y la economía rural extensiva de los albores de la Edad Media. Otras son de naturaleza cultural: la pastoría es una técnica complicada que requiere un cierto nivel de cultura —por parte del pastor como de su grey. Otras causas se relacionan con la estructura sociopolítica. El feudalismo desarrolló entre los individuos un tejido de nexos personales de un tipo muy diferente a los de la pastoría.

establecer relaciones pastorales entre los hombres y esta aspiración afectó tanto la corriente mística como los grandes sueños milenaristas.

Ciertamente no voy a tratar en esta ocasión el problema de la formación de los Estados. Tampoco voy a explorar los diferentes procesos económicos, sociales y políticos que les dieron origen. Ni tampoco voy a pretender analizar los diferentes mecanismos e instituciones con los cuales se dotaron los Estados con el fin de poder sobrevivir. Tan sólo quisiera dar algunas indicaciones, fragmentarias, sobre algo que se encuentra a medio camino entre el Estado, como tipo de organización política, y sus mecanismos, es decir, el tipo de racionalidad que opera en el ejercicio del poder del Estado.

Me parece más acertado limitarse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado, antes de preguntarse si las aberraciones del poder del Estado se deben a los excesos de racionalismo o de irracionalismo. Ya hice alusión a ello en mi primera conferencia.

Después de todo, por lo menos en este aspecto, las prácticas políticas son semejantes a las científicas: no se aplica la "razón en general", sino un tipo muy específico de racionalidad.

Lo que resulta sorprendente es que la racionalidad del poder del Estado haya sido pensada y sea plenamente consciente de su singularidad. No estaba confinada a ciertas prácticas espontáneas y experimentales, ni tampoco fue puesta en evidencia por un análisis retrospectivo. Fue formulada, en particular, en dos cuerpos doctrinales: la *razón de Estado* y la *teoría de la policía*. Bien sé que estas dos expresiones pronto adquirirían un sentido muy específico y peyorativo. Pero durante los ciento cincuenta o doscientos años que requirió la formación de los Estados modernos, conservaron un sentido mucho más amplio que el actual.

La doctrina de la razón de Estado intentó definir en qué diferían los principios y los métodos del gobierno esta-

tal, de la manera en que Dios gobernaba al mundo; el padre a su familia; o un superior a su comunidad, por ejemplo.

En cuanto a la doctrina de la policía, ésta define la naturaleza de los objetos de la actividad racional del Estado; define la naturaleza de los objetivos que persigue; la forma general de los instrumentos que emplea.

De este sistema quisiera hablar ahora. Pero es indispensable comenzar por dos cuestiones preliminares:

1. En vista de que Meinecke ya ha publicado un libro muy importante sobre la razón de Estado, hablaré esencialmente de la teoría de la policía.

2. Alemania e Italia se enfrentaron a grandes dificultades para constituirse como Estados, y justamente estos dos países produjeron el mayor número de reflexiones sobre la razón de Estado y la policía. Por ello haré alusión a textos italianos y alemanes con frecuencia.

Comencemos por la razón de Estado. He aquí algunas definiciones:

Botero: "Un conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se forman, se refuerzan, perduran y crecen".

Palazzo (*Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado*, 1606): "Un método o un arte que nos permite descubrir cómo hacer que reine el orden y la paz en el seno de la República".

Chemnitz (*De rationes Status*, 1647): "Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y los proyectos, cuyo único objetivo es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado; a cuyo fin se emplea los medios más expeditos y los más cómodos".

1. La razón de Estado es considerada como un "arte", es decir, como cierta técnica que se rige por ciertas reglas. Estas reglas no sólo conciernen a las costumbres o las tradiciones, sino también al conocimiento —el conocimiento racional. En nuestros días, la expresión *razón de Estado* evoca lo arbitrario o la violencia. Pero en otro tiempo se

entendía por ella una racionalidad propia al arte de gobernar los Estados.

¿De dónde saca este arte de gobernar su razón de ser? La respuesta a esta interrogante provoca el escándalo del naciente pensamiento político. Y, sin embargo, la razón es muy simple: el arte de gobernar es racional, si la reflexión lo lleva a observar la naturaleza de lo que es gobernado —en este caso, el Estado.

Ahora bien, proferir semejante simpleza significa romper con una tradición cristiana y judicial, una tradición que pretendía que esencialmente el gobierno era justo, ya que respetaba todo un sistema de leyes: leyes humanas, ley natural, ley divina.

A este propósito existe un texto muy revelador de Santo Tomás, quien recuerda que “el arte, en su terreno, debe imitar lo que la naturaleza realiza en el suyo”; sólo con esta condición es razonable. El rey en el gobierno de su reino debe imitar el gobierno de Dios sobre la naturaleza; o también el gobierno del cuerpo sobre el alma. El rey debe fundar ciudades exactamente como Dios creó el mundo o como el alma da forma al cuerpo. El rey debe asimismo conducir a los hombres hacia su finalidad, como Dios lo hace con los seres naturales, o como el alma lo hace al dirigir el cuerpo. Y, ¿cuál es la finalidad del hombre?, ¿lo que es bueno para el cuerpo? No. No necesitaría un rey, sino un médico. ¿La riqueza? Tampoco. Le bastaría un administrador. ¿La verdad? Ni siquiera esto, ya que un maestro sería suficiente. El hombre necesita a alguien que sea capaz de abrir la vía a la felicidad celeste conformándose, en este mundo, a lo que es *honestum*.

Como se puede apreciar, el modelo del arte de gobernar es Dios, quien impone las leyes a sus criaturas. El modelo de gobierno racional que propone Santo Tomás no es político, mientras que los siglos XVI y XVII buscaban bajo la expresión razón de Estado, principios que pudieran guiar a un gobierno práctico. No se interesaban por la naturaleza ni por las leyes en general. Se interesaban en lo que era un

Estado, y en sus exigencias. De esta forma se puede comprender el escándalo religioso que representaba este tipo de investigación. Esto explica por qué la razón de Estado fue asimilada al ateísmo. En Francia, sobre todo, esta expresión, apreciada en un contexto político, fue comúnmente calificada de atea.

3. La razón de Estado se opone también a otra tradición. El problema que se plantea Maquiavelo en *El príncipe* es averiguar cómo se puede proteger, contra enemigos interiores o exteriores, una provincia o un territorio adquirido por herencia o conquista. Todo el análisis de Maquiavelo trata de definir lo que mantiene o refuerza el nexo entre el príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado por la razón de Estado es el de su existencia misma y el de la naturaleza del Estado. Es por esto que los teóricos de la razón de Estado se esforzaron por mantenerse lo más lejos posible de Maquiavelo; tenía mala reputación y no podían hacer suya la problemática que había planteado. Los adversarios de la razón de Estado; a su vez, intentaron comprometer este novel arte de gobernar, denunciando en él la herencia de Maquiavelo. A pesar de las confusas querellas que se desarrollaron un siglo después de la redacción de *El príncipe*, la razón de Estado marca sin embargo la aparición de un tipo de racionalidad extremadamente diferente —aunque sólo parcialmente— de la de Maquiavelo.

El designio del arte de gobernar es justamente el no reforzar el poder que puede ejercer un príncipe sobre sus dominios. Su objetivo es reforzar al Estado mismo. Este es uno de los rasgos más característicos de todas las definiciones propuestas en los siglos XVI y XVII. El gobierno racional se resume, por así decirlo, en lo siguiente: en vista de la naturaleza del Estado, éste puede aplastar a sus enemigos indeterminadamente. No puede hacerlo más que incrementando su propio poder. Si sus enemigos hacen algo semejante, el Estado, cuya única preocupación era perdurar, puede terminar catastróficamente. Esta idea tiene mucha

importancia y está ligada a una nueva perspectiva histórica. De hecho supone que los Estados son realidades que imperativamente tienen que resistir durante un periodo histórico, de duración indeterminada, en una área geográfica que se encuentra en litigio.

4. Por último, se puede apreciar que la razón de Estado, en el sentido de un gobierno racional capaz de incrementar el poder del Estado, acorde consigo mismo, debe ser precedido por la constitución de cierto tipo de saber. Sólo es posible el gobierno cuando se conoce la fuerza del Estado; de esta forma puede ser mantenida. La capacidad del Estado y los medios de incrementarla también deben ser conocidos, así como la fuerza y la capacidad de los otros Estados. En efecto, el Estado gobernado debe resistir a los otros. Por lo tanto, el gobierno no puede limitarse sólo a la aplicación de principios generales de razón, de sabiduría y de prudencia. Un saber es necesario: un saber concreto, preciso y medido que se relaciona con el poder del Estado. El arte de gobernar, característico de la razón de Estado, está íntimamente ligado al desarrollo de lo que se conoce con el nombre de *estadística* o *aritmética* política —es decir, al conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados. Tal conocimiento era indispensable al buen gobierno.

Para recapitular: la razón de Estado no es un arte de gobernar que siga las leyes divinas, naturales o humanas. Este gobierno no tiene por qué respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno acorde con la fuerza del Estado; es un gobierno cuyo objetivo es incrementar esa fuerza en un marco extensivo y competitivo.

Lo que los autores de los siglos XVII y XVIII entendían por policía, difiere mucho del sentido que nosotros damos a ese término. Valdría la pena estudiar por qué la mayoría de esos autores son italianos y alemanes, pero, a fin de cuentas, ¡qué importa! Por policía no entendían una institución o un mecanismo que funcionara en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia del Estado, de

los terrenos, de las técnicas, de los objetivos que requieren la intervención del Estado.

Con el objeto de ser claro y llano, ilustraré mi exposición con un texto que tiene algo de utópico y de proyecto. Es uno de los primeros programas-utopías de Estado con “pulizía”. Turquet de Mayenn lo compuso y lo presentó en 1611 a los Estados generales de Holanda. En *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, J. King llama la atención sobre la importancia de esta extraña obra cuyo título, *Monarchie aristodémocratique*, revela lo que el autor considera importante: cuenta menos elegir entre los diferentes tipos de constitución que combinarlos en aras de un fin vital: el Estado. Turquet lo llama también Ciudad, República o, también, Policía.

He aquí la organización que propone Turquet. El rey es secundado por cuatro grandes dignatarios. El primero se encarga de la justicia; el segundo del ejército; el tercero de la hacienda, es decir, de los impuestos y de los recursos del rey; y el cuarto de la *policía*. Al parecer, la función de este alto funcionario debía ser esencialmente moral. Según Turquet, tenía que inculcar a la población “la modestia, la caridad, la fidelidad, la asiduidad, la cooperación amistosa y la honestidad”. En esto se puede descubrir una idea tradicional: la virtud del súbdito es la garantía de la buena administración del reino. Pero al entrar en detalles, la perspectiva se modifica.

Turquet sugiere la creación, en cada provincia, de consejos encargados de mantener el orden público. Dos estarían encargados de velar por las personas y otros dos sobre los bienes. El primer consejo encargado de las personas debía vigilar los aspectos positivos, activos y productivos de la vida. Dicho en otras palabras, se ocuparía de la educación, determinaría los gustos y las aptitudes de cada uno y elegiría los oficios —oficios útiles: toda persona mayor de veinticinco años debía estar inscrita en un registro que indicara su profesión. A aquellos que no estaban útilmente empleados se les consideraba como la hez de la sociedad.

cuales están expuestos. La policía vigila a un hombre vivo, activo, productivo. Turquet se sirve de una expresión extraordinaria: el hombre es el verdadero objeto de la policía, afirma en sustancia.

3. Semejante intervención en las actividades de los hombres bien podría ser tildada de totalitaria. ¿Cuáles son los objetivos que se persiguen? Son de dos categorías. En primer lugar, la policía se encarga de todo aquello que tiene relación con la ornamentación, la forma y el esplendor de la ciudad. El esplendor no sólo se relaciona con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su fuerza y su vigor. De esta forma, la policía mantiene el vigor del Estado, elemento que coloca en primer plano. En segundo lugar, el otro objetivo de la policía es desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, al mismo tiempo que la ayuda y la asistencia mutua. La expresión que emplea Turquet a este respecto también es importante: la política debe promover la "comunicación" entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra. Sin ello, los hombres no podrían vivir; o su vida sería precaria, miserable y constantemente se vería amenazada.

Creo que en esto podemos encontrar una idea muy importante. En tanto que forma de intervención racional que ejerce el poder político entre los hombres, la función de la policía es ofrecerles un pequeño suplemento de vida; y, al hacerlo, otorgar mayor fuerza al Estado. Esto se realiza a través del control de la "comunicación", es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comodidades).

Se podría objetar que, a fin de cuentas, ésta no es más que una simple utopía de un autor oscuro. Y que no es posible sacar la menor consecuencia significativa de ella. Yo personalmente considero que esta obra de Turquet no es más que un ejemplo de una abundante literatura que circulaba en la mayoría de los países europeos de la época. El hecho de que sea extremadamente llana y al mismo tiempo tan detallada pone en evidencia, de una manera que difícil-

mente podría ser más clara, una serie de características que podemos encontrar muy difundidas. Ante todo, yo diría que estas ideas no nacieron muertas. Se propagaron a lo largo de los siglos XVII y XVIII, ya sea con la forma de políticas concretas (tales como el parlamentarismo o el mercantilismo), ya sea como materias de enseñanza (la *Polizei-wissenschaft* alemana; no olvidemos que con este título se enseñaba la ciencia de la administración en Alemania).

Hay dos perspectivas que quisiera no tanto estudiar, sino, por lo menos, sugerir. Comenzaré por referirme a un compendio administrativo francés y posteriormente a un manual alemán.

1. Todo historiador conoce el *Compendium* de Delamarre. A principios del siglo XVIII, este administrador emprendió la compilación de los reglamentos de policía de todo el reino. Es una fuente inagotable de informaciones de sumo interés. Mi propósito es mostrar la concepción general de la policía que, a través de semejante cantidad de reglas y de reglamentos, podía formarse en un administrador como Delamarre.

Delamarre explica que existen once cosas sobre las cuales debe velar la policía en el Estado: 1) La religión. 2) La moralidad. 3) La salud. 4) El abastecimiento. 5) Los caminos, los puentes y las calzadas, y los edificios públicos. 6) La seguridad pública. 7) Las artes liberales (en líneas generales, las artes y las ciencias). 8) El comercio. 9) Las fábricas. 10) Los sirvientes y los peones. 11) Los pobres.

Esta clasificación es muy característica de todos los tratados relativos a la policía. Como en el programa utópico de Turquet, a excepción del ejército, de la justicia en sentido estricto y de las contribuciones directas, la policía vela, al parecer, por todo. Se puede decir lo mismo de manera diferente: el poder real se había afirmado contra el feudalismo, gracias al apoyo de una fuerza armada, así como por el desarrollo de un sistema judicial y el establecimiento de un sistema fiscal. Es así como se ejercía tradi-

tración, que se impartía en diversas universidades, particularmente en Gotinga, lo cual tuvo una gran trascendencia en todo el continente europeo. Allí se formaron los empleados públicos de Prusia, Austria, Rusia —los cuales llevarían a cabo las reformas de José II y de Catalina la Grande. Algunos franceses, sobre todo cercanos a Napoleón, conocían perfectamente las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft*.

¿Qué contenían estos manuales?

En su *Liber de Politia*, Huhenthal distingue las rúbricas siguientes: el número de ciudadanos; la religión y la moral; la salud, la alimentación, la seguridad de las personas y de los bienes (en particular con respecto a las inundaciones y a los incendios); la administración de la justicia; las distracciones y los placeres de los ciudadanos (cómo procurarlos, cómo regularlos). Sigue después una serie de capítulos sobre los ríos, los bosques, las minas, las salinas, la habitación y, por último, diversos capítulos sobre los diferentes medios de adquirir bienes a través de la agricultura, la industria y los negocios.

En su *Compendio de policía*, Willebrand aborda sucesivamente la moral, las artes y los oficios, la salud, la seguridad y, por último, los edificios públicos y el urbanismo. En lo que se refiere a la temática, por lo menos, no existe gran diferencia con la lista de Delamarre.

Pero de todos estos textos, el más importante es el de Justi, *Elementos de policía*. El objeto específico de la policía sigue siendo definido como la vida en sociedad de individuos vivos. Von Justi organiza, sin embargo, su obra de manera un poco diferente. Comienza por el estudio de lo que llama los “bienes raíces del Estado”, es decir, sus dominios. Lo aborda en dos aspectos: La manera en que está poblado (ciudades y campos); luego vienen sus habitantes (número, crecimiento demográfico, salud, mortalidad, inmigración). Posteriormente von Justi analiza los “bienes y efectos”, es decir, las mercancías, los productos manufacturados, así como su circulación, lo cual plantea problemas de costo, crédito y moneda. La última parte está consagra-

da a la conducta de los individuos: su moral, sus capacidades profesionales, su honestidad, y su respeto por la ley.

En mi opinión, la obra de Justi es una demostración mucho más elaborada de la evolución del problema de la policía que la “introducción” de Delamarre a su compendio de reglamentos. Esto por cuatro razones:

En primer lugar, von Justi define en términos mucho más claros la paradoja central de la *policía*. La policía, explica, es lo que permite que el Estado incremente su poder y que lo ejerza en toda su amplitud. Por otro lado, la policía debe mantener a la gente feliz —la felicidad está incluida de la misma manera que la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que él entiende por el objetivo del arte moderno de gobernar, o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal manera que su desarrollo incrementa también la fuerza del Estado.

Luego, von Justi establece una distinción entre esta tarea, que a imitación de sus contemporáneos llama *Polizei*, y la *Politik*, *Die Politik*. En esencia, *Die Politik* es una labor negativa. Para el Estado, ésta consiste en combatir a sus enemigos tanto internos como externos. La *Polizei*, en cambio, es una labor positiva: consiste al mismo tiempo en traer beneficios a la vida de los ciudadanos y el vigor del Estado.

Este es un punto relevante: von Justi insiste en una noción que pasa por alto Delamarre y que adquiriría una importancia creciente en el curso del siglo XVII: la población. La población era definida como un grupo de individuos vivos. Sus características eran las mismas de todos los individuos que pertenecen a una misma especie, y que viven juntos. (De esta forma se caracterizaba por tener tasas de mortalidad y de fecundidad; estaban sujetos a epidemias y a fenómenos de sobrepoblación; presentaban un cierto tipo de distribución territorial.) Bien es cierto que Delamarre empleaba el término vida para definir el objeto de la poli-

~~~~~

cía, pero no insistía demasiado en él. A lo largo del siglo XVIII, y particularmente en Alemania, se define a la población —es decir, a un grupo de individuos que viven en un área determinada— como el objeto de la policía.

Por último, basta con leer el libro de von Justi para darse cuenta de que no se trata únicamente de una utopía, como en el caso de Turquet, ni de un compendio de reglamentos sistemáticamente inventariados. Von Justi tiene la intención de elaborar una *Polizeiwissenschaft*. Su libro no es una simple lista de prescripciones. Es también un análisis a través del cual se puede observar al Estado, es decir, su territorio, sus recursos, su población, sus ciudades, etc. Von Justi asocia la “estadística” (la descripción de los Estados) y el arte de gobernar. La *Polizeiwissenschaft* es al mismo tiempo un arte de gobernar y un método para analizar a una población que vive en un territorio.

Semejantes consideraciones históricas deben parecer muy remotas, deben parecer ociosas si se comparan con las preocupaciones actuales. No iré al extremo de afirmar con Hermann Hesse que lo único que resulta fecundo es “referirse constantemente a la historia, al pasado, y a la Antigüedad”. Pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad a veces logra con mayor facilidad que una crítica abstracta, quebrantar nuestras certezas y nuestro dogmatismo. Durante siglos la religión no pudo tolerar que se hiciera su historia. En la actualidad nuestras escuelas de racionalidad se muestran renuentes a que se escriba su historia, lo cual sin duda alguna es significativo.

Lo que he querido mostrar es una dirección de investigación. Éstos no son más que los primeros avances de un estudio sobre el cual trabajo desde hace dos años. Se trata del análisis histórico de lo que llamaríamos, con una expresión que ahora se ha convertido en un arcaísmo, el arte de gobernar.

Este estudio reposa sobre un cierto número de postulados de base que resumiría de la manera siguiente:



---

1. El poder no es una substancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyos orígenes deberían rastrearse. El poder es tan sólo un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas: dicho de otra manera, nada tienen que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, incluso si éstas están ligadas a él. El rasgo distintivo del poder es que ciertos hombres pueden, en mayor o menor grado, determinar la conducta de otros hombres —pero nunca de una manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y golpeado está sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Empero, si se puede hacer que hable, y habla, prefiriendo así la muerte, cuando su último recurso hubiera sido cerrar la boca, esto significa que se le ha llevado a actuar de cierta manera. Su libertad fue sometida al poder. Fue sometido al gobierno. Si un individuo puede permanecer libre, por limitada que pueda ser su libertad, el poder puede someterlo al gobierno. No existe poder sin rechazo o rebelión en potencia.

2. En lo que concierne a las relaciones entre los hombres, diversos factores determinan el poder. Y, a pesar de ello, la racionalización no deja de permanecer activa y reviste formas específicas. Difiere de la racionalización propia de los procesos económicos, o de las técnicas de producción y de comunicación; difiere también de la del discurso científico. El gobierno de los hombres por los hombres —ya sea que formen grupos pequeños o importantes, ya se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre la otra, de una burocracia sobre una población —supone una cierta forma de racionalidad, y no una violencia instrumental.

3. En consecuencia, quienes resisten o se rebelan contra una forma de poder no podrían conformarse con denunciar la violencia o con criticar una institución. No basta con hacer un juicio a la razón en general. Es preciso cuestionar la forma de racionalidad vigente. La crítica del poder que se ejerce sobre los enfermos o sobre los locos no puede limitarse a la de las instituciones psiquiátricas; de la

-----

misma manera, quienes impugnan el poder de castigar no pueden conformarse con denunciar las prisiones como instituciones totales. La interrogante es: ¿cómo son racionalizadas las relaciones de poder? Plantearla es la única manera de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar.

4. Durante siglos, el Estado ha sido una de las formas más notables del gobierno humano, pero también ha sido una de las más temibles.

El hecho de que la crítica política haya acusado al Estado de ser simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario es demasiado revelador. Basta con observar la racionalidad del Estado naciente y observar cuál fue su primer proyecto de policía para darse cuenta de que, desde el mismo principio, el Estado fue tanto individualizante como totalitario. Ponerlo en oposición con el individuo y sus intereses es tan aventurado como ponerlo en oposición con la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se arraigó en la idea del poder pastoral, y luego en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos efectos inevitables. La liberalización sólo puede venir del ataque, no tanto de uno u otro efecto, sino de las raíces mismas de la racionalidad política.

## ÍNDICE

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Nota preliminar                                                        | 7  |
| ¿Por qué estudiar el poder?                                            | 9  |
| I. La cuestión del sujeto                                              | 11 |
| II. ¿Cómo se ejerce el poder?                                          | 24 |
| <i>Omnes et singulatim</i> . Hacia una crítica<br>de la razón política | 39 |
| I.                                                                     | 41 |
| II.                                                                    | 58 |



*El poder: cuatro conferencias*, de Michel Foucault, se terminó de imprimir el 30 de junio de 1989 bajo la supervisión y cuidado de la Sección de Producción Editorial de la UAM Azcapotzalco y la producción de Ocelote, s.a. de c.v., Av. de la Paz 58, local 21, San Ángel 01000 D.F. La edición consta de 1 000 ejemplares.

**LIBROS DEL LABERINTO**  
**TÍTULOS DE RECIENTE APARICIÓN**

10. *Memorial de viaje*,  
Enrique López Aguilar.
11. *Llorar frente al espejo*,  
Severino Salazar.
12. *Urganda*,  
Alfredo Giles Díaz.
13. *Polizones de la piedra*,  
Sergio Monsalvo.
14. *Palabras de fe*,  
Arturo Trejo.



- Ordenar las fechas de vencimiento de manera vertical.
- Cancelar con el sello de "DEVUELTO" la fecha de vencimiento a la entrega del libro



UAM  
PQ7233  
L5.3  
no.15

2894660  
Foucault, Michel  
El poder : cuatro confere



2894660

